فلسفة الدين عند ابن رشد

محمد المصباحي[1]

«والسبب، في هذا كله، أنّ الناس لا يتمّ وجودهم إلا بالاجتماع، والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة، فأخْذُهم بالفضائل أمرٌ ضروري لجميعهم. وليس الأمر كذلك في أخْذهم بمعرفة حقائق الأشياء؛ إذ ليس كلّهم يصلح لذلك. وليس يوجد هذا في الآراء الشرعية... وذلك أنّ أكثر الآراء، التي تضمنها هذا العلم، هي آراء ناموسية وُضِعت للناس لطلب الفضيلة، لا لتعريفهم الحق، فألغز فيها عن الحق إلغازاً».

ابن رشد (تفسير ما بعد الطبيعة)

مقدمة:

أنظر ابن رشد إلى الدين «بحسب الأمر في نفسه»[2]؛ أي

(1) كاتب وباحث مغربي.

(2) ابن رشد، أبو الوليد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط2، 1987م، ص466.

بحسب النظرة الفلسفية البرهانية، التي تفضي إلى الدين الحق قياساً على الفلسفة الحق، أم بحسب الأمر في زمانه ومكانه، وما يشعر به هو كونه قاضي قرطبة، وإمامِ مسجدها الأعظم؟ سنحاول، في هذه الورقة، أن نتعقب ملامح ما يمكن أن نسميه فلسفة الدين الرشدية، عبر بعض كتبه الدينية، وشبه الدينية.

لم يهتم ابن رشد بالإلهيات في متنه الديني فحسب؛ بل احتفى بها، أيضاً، احتفاءً خاصاً في متنه الفلسفي؛ ذلك أنه جرت عادته، في شروحه على كتاب **(ما بعد الطبيعة)**، أن يخصص لمقالة اللام، التي تهتم بالإلهيات، أو بما بعد الطبيعة، عنايةً خاصة، معتبراً إياها تتويجاً لمباحث الفلسفة الأولى. وفي هذه المقالة، يُعنى بالنظر في المبادئ القصوى للوجود، التي تنتهي إلى المبدأ الأول، أو العلة الأولى للوجود. بيد أنّ موضوع هذه المقالة، أو هذا المبحث؛ مبحث الإلهيات، لم يكن هو الدين بمعناه الخاص؛ أي لم يكن موضوعه مستورداً من خارج الفلسفة، وإنّما هو موضوع أملاه تسلسل مبادئ الطبيعة، ومبادئ ما بعد الطبيعة؛ لأن النظر في «الموجود بما هو موجود»؛ أي في الجوهر، والماهية، والمادة، والصورة، والغاية، والواحد... لا بد من أن ينتهي إلى مبادئ قصوى ومتعالية، ومن ثمّ لا يمكن اعتبار مبحث الإلهيات الفلسفية «فلسفةً للدين»، فهذه الفلسفة جديدة، ولم يتمّ إرساءُ معالمها إلا حوالي القرن الثامن عشر.

ولكن، لمّا كان لكلّ فترة تاريخية فلسفة للدين خاصة بها؛ تعكس مستوى نضجها، ونوعية همومها، يمكن اعتبار اهتمام أبي

الوليد بقضايا الوحي والشريعة الإسلامية ضرباً من ضروب الفلسفة الدينية. إذاً، إلى جانب اهتمامه بالإلهيات الفلسفية (الثيولوجيا)، باعتبارها تتويجاً لمباحث «الوجود بما هو موجود» (الأنطولوجيا)، شَعَرَ ابن رشد بضرورة فكرية وتاريخية للنظر فلسفياً في «الإلهيات الدينية»، فألّف ثلاثة كتب وضميمة تُعنَى كلّها مباشرةً بالدين، وهي: (**فصل المقال**)، و(**الكشف عن مناهج الأدلة**)، و(**تهافت التهافت**)، والضميمة في العلم الإلهي، هذا علاوة على كتابه الفقهي (**بداية المجتهد**)، وكتابه في أصول الفقه، الذي هو تلخيص كتاب (**المستصفى**) لأبي حامد الغزالي.

وكما هو بيّن بنفسه، تبدو عبارة «فلسفة الدين» متناقضة الطرفين تَنَاقُضَ عالمَي الشهادة والغيب؛ لأنها تجمع بين مقولتين متقابلتين هما: الفلسفة والدين، أو العقل والوحي. ويتجلّى هذا التقابل، أوضح ما يتجلى، في فعليهما؛ ففعل الفلسفة، أو العقل، هو التفكير، وفعل الدين، أو الوحي، هو الإيمان، الذي هو أقرب انتساباً إلى ملكات الانفعال، والشوق، والنزوع، بحكم أنّ موضوعه هو المقدّس المتعالي، الذي لا يمكن الاتصال به إلا بالتعبد. وهذا ما يجعل الفلسفة علاقة عقلانية واستكشافية للوجود، بينما الإيمان يبدو علاقة وجدانية بين الإنسان والله، قائمة على التشبّث بالتراث، والعمل على استمرار «الشريعة الأولى»، ومقاومة كلّ أشكال البدعة والابتداع.

ومع ذلك، يقتضي الإيمان «معرفة دينية» تغطي الجوانب التاريخية (تاريخ الأنبياء)، والعقدية، والشرعية، كما تشتمل على

الجوانب الدنيوية والأخروية. أمّا التفكير، سواء علمياً كان أم فلسفياً، فهو ينأى بنفسه، قدر الإمكان، عن الانحباس في أيّ تراث، أو تقليد، أو عقيدة ومذهب؛ لأنّ طبيعته تستوجب، على الدوام، إعادة بناء المعرفة عبر التساؤل، والنقد، والتجديد المنهجي والمفاهيمي.

وهو، في سعيه للوقوف على الحق، لا يحتاج إلى شيوخ، ومرجعيات، ولا إلى فتاوى، وإنّما إلى مناهج جديدة للكشف عن أسباب الأشياء الذاتية، والإجابة عن أسئلة الإنسان المتجددة. فهل بلغ هذا التقابل بين الإيمان والتفكير، وبين الشريعة والحكمة، «الغاية في التباعد»، حيث لا يمكن إقامة أيّ جسر بينهما، أم أنّ أبا الوليد ندب نفسه للقيام بمهمّة بناء جسر بينهما، بابتكار جنس قولي جديد كان له وعي بجدته؟

في هذا البحث، سنحاول الإجابة عن سؤالين: هل تُوجَد فلسفة للدين لدى ابن رشد، وإذا وُجِدت، ما اهتماماتها وغاياتها؟

1- هل توجد فلسفة للدين لدى ابن رشد؟ الوضع البيني لفلسفة الدين لدى ابن رشد:

سبق لنا، في بحث سابق[1]، أن أثبتنا أنّ كتاب **(فصل المقال)** كتابٌ فلسفي بلغته، ومفاهيمه، وإشكالاته، وآفاقه، قبل

(1) المصباحي، محمد، حضور كتاب ما بعد الطبيعة في كتاب فصل المقال، ضمن: تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995م، ص95-117.

أن يكون كتاباً كلامياً، أو كتاباً في الدفاع عن حقّ الفلسفة في الوجود في الفضاء العلمي للحضارة العربية الإسلامية. وقد أثبتنا ذلك بناءً على أنّ خلفيته الإشكالية، والدلالية، والمفهومية، قائمة على معطيات كتاب **(ما بعد الطبيعة)**، ولاسيما على موارد مقالات الباء، والجيم، والياء. وممّا يدعم هذه القراءة، أنّ أبا الوليد نفسه رفع قوله، في كتابه هذا، إلى مرتبة «جنسٍ خاص من النظر»[1] غايته «التكلّم بين الشريعة والحكمة، وأحكام التأويل في الشريعة»[2]. وبهذا يكون جنس القول، في **(فصل المقال)**، جنساً بينيّاً ينظر في تقريب المسافة الفاصلة بين الشريعة والحكمة، باستعمال التأويل البرهاني لملء الفجوة بينهما عن طريق تحويل بعض التمثيلات، والتشبيهات، والرموز في الأقوال الشرعية، إلى أشياء في ذاتها، وإلى معانٍ برهانيّة. وفي الواقع، لا توجد النظرتان؛ البينية والتأويلية، حصرياً في كتاب **(فصل المقال)**؛ بل تمتد إلى الكتابين الآخرين: **(الكشف)** و**(تهافت التهافت)**. ولكن، هل يبرر هذا النظر المزدوج (البيني والتأويلي)، القولَ بوجود «فلسفة للدين» لدى ابن رشد فعلاً؟

(1) «فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر، وحصلت عندنا الآلات، التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات، ودلالة الصنعة فيها... فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات، على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية». فصل المقال، تح مارك جوفروا، ف10، ص110؛ وانظر، أيضاً، المصدر نفسه، ص148.

(2) فصل المقال، ف48، ص148.

لا أحد يستطيع أن ينكر أنّ الدين، أو الشرع، أصبح، في كتبه الدينية، موضوعَ نظرٍ فلسفي، لاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الشريعة إحدى «المصنوعات»، وأن التدبر فيها «تدبراً تاماً» يؤدي إلى معرفة صانعها معرفةً تامة. بَيْدَ أنّه ينبغي أن نعترف بأنّه لم يتناول الدين تناولاً موضوعياً مستقلاً عنه، وإنما تعاطى معه كما لو كان يشكّل ذات أبي الوليد العميقة. فهو لم ينظر إلى الدين في ذاته، بغضّ النظر عن هذا الدين، أو ذاك، كما سيفعل فلاسفة القرن الثامن عشر، والتاسع عشر (كانط، فيشته، هيغل...)، وإنما نظر إلى الدين باعتباره «إسلاماً»؛ أي بوصفه أفضل الأديان إطلاقاً[1].

(1) عن تنويهه بتفوّق الإسلام على الأديان السماوية، يقول مثلاً: «فإنه إذا تُؤمل ما تضمّنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل، المفيدَين للسعادة، مع ما تضمّنته الكتب والشرائع، وُجدت تفضُل في هذا المعنى سائر الشرائع، بمقدار غير متناهٍ. وبالجملة، فإن كانت، ههنا، كتب واردة في شرائع استأهلت أن يُقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر، ومفارقته، بما تضمّنت من العلم والعمل، فظاهر أنّ الكتاب العزيز، الذي هو القرآن، هو أولى بذلك وأحرى أضعافاً مضاعفة». ابن رشد، أبو الوليد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشُّبَه المزيفة والبدع المضلة، تحقيق مصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص183؛ ويقول: «وكذلك عرّفت [الشريعة] من الأعمال القدرَ الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية، ولاسيما شريعتنا هذه، فإنه إذا قويست بسائر الشرائع، وُجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق، ولذلك كانت خاتمة الشرائع»، الكشف، ص201؛ «ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهاماً لأكثر الناس، وأكثر تحريكاً للنفوس إلى ما هنالك، والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع»، الكشف، ص202-203.

وكان ابن رشد، علاوةً على ذلك، واعياً، في تعامله مع المسألة الدينية، بأنه أمام وحيٍ مقدّس؛ أي أمام «أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بدّ من أنّ نعترف بها، مع جهلِ أسبابها»[1]، وأن نقوم، إزاءها، بالإعراب عن مظاهر الوقار والإجلال. لم يكن يتعامل مع النص الديني بحياد الفيلسوف، وموضوعية العالم، وإنّما بالتزام المتديّن العقلاني، الذي يدافع عن براءة الدلالة الأصلية للشريعة الأولى، وعن وحدة الأمة حول «شريعتِها الأولى».

كان ينطلق من الإيمان لينتهي إلى الإيمان، ولكنّه كان يملأ المسافة الفاصلة بينهما -إن كانت- بالعقل. وممّا يدلّ على التزامه هذا، أنّه لم يكن يسمح للفلسفة أن تفحص «أصول الشرع» لتجعل منها موضوعاً للتساؤل والتشكيك. فمبادئ الشرائع - كوجود الله، ووجود المعجزات، ووجود السعادة والشقاء في الآخرة- لا يُشَك في وجودها، أو في كيفية وجودها؛ لأنها مبادئ للفضائل الأخلاقية، التي هي، بدورها، مبادئ للفضائل العلمية، وللإبداع الفكري والحضاري: فإذا انهارت المبادئ الشرعية انهار كلّ شيء[2]. وبهذه الاحتياطات، يكون ابن رشد بعيداً عن فلسفة الدين.

---

(1) تهافت التهافت، (م.س)، ص527.

(2) عن نهي الفلاسفة التعرّض لفحص المعجزات، يقول: «الكلام في المعجزات... لا يجب أن يُتعرض للفحص عنها، وتُجعل مسائل؛ فإنها مبادئ الشرائع، والفاحص عنها، والمشكك فيها، يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة، مثل: هل الله موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة، وأنه لا يشك =

ولكن الذي يخفّف من وطأة هذا الموقف المنحاز للإيمان أنّ أبا الوليد لا يتوقّف عن إثارة الانتباه إلى اتصال، أو توافق الحكمة مع الشرع، وذلك في مواجهة الذين يرون أنّ الشريعة مخالفة للحكمة، ومواجهة الذين يزعمون أنّ الحكمة مخالفة للشريعة؛ إذ «مَن يَعرف كنهَهما بالحقيقة» سينتهي حتماً إلى اعتبار أنّ القول باختلافهما إمّا أنه قول مبتدَع في الشريعة لا من أصولها، وإمّا أنه خطأ في الحكمة[1]. ولعلّ هذه الرغبة في إثبات

= في وجودها، وأن كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقل الإنسانية». تهافت التهافت، (م.س)، ص514.

(1) «أما وقد وقع التصريح، فالصواب أن تَعلَم الفرقةُ من الجمهور، التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة، أنها ليست مخالفة لها؛ وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة، أنها ليست مخالفة لها؛ وذلك بأن يعرف كلّ واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة، أعني على كنه الشريعة، ولا على كنه الحكمة. وأنّ الرأي في الشريعة، الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة، هو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها، وإما رأي خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها، كما عرض في مسألة علم الجزئيات، وفي غيرها من المسائل. ولهذا المعنى، اضطررنا نحن، في هذا الكتاب، إلى أن نعرّف أصول الشريعة. فإن أصولها إذا تؤمّلت وُجدت أشدّ مطابقة للحكمة ممّا أُوّل فيها. وكذلك الرأي الذي ظُن في الحكمة أنه مخالف للشريعة، يُعرَف أنّ السبب في ذلك أنه لم يُحِطْ علماً بالحكمة، ولا بالشريعة؛ ولذلك اضطررنا نحن، أيضاً، إلى وضع قول، أعني فصل المقال، في موافقة الحكمة للشريعة». الكشف عن مناهج الأدلة، ص152-153. «فإنه لمّا كنّا قد بينّا، قبل هذا، في قول أفردناه، مطابقةَ الحكمة للشرع، وأمر الشريعة بها». ابن رشد، أبو الوليد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو =

التطابق الجوهري بين «الإلهيات الشرعية» و«الإلهيات الفلسفية»، هي التي شجّعت ابن رشد على نقل اسم الشريعة إلى الحكمة، وجعل عبادة الخالق «بشريعة الحكمة» أشرف عبادة: «فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات؛ إذ كان الخالق لا يُعبَد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته، التي تؤدي إلى معرفة ذاته -سبحانه- على الحقيقة...»(1)، ونقل اسم الحكمة إلى الشريعة المنزّلة، حيث نجده يتكلم على «الحكمة الشرعية».

حقاً، لم يكن من المنتظر، فيما قبل الحداثة، أن يُنظَر إلى الدين نظرةً موضوعية محايدة، وأن تُحاكم كلّ الأديان على حد سواء. فبالنسبة إلينا، لا يمكن أن نتوقع من ابن رشد أن يضع الدين موضعَ فحص نقدي مباشر، ومع ذلك وجدناه يشبع رغبته الفلسفية في النقد، في توجيه سهامه إلى تجليات الدين الكلامية، والصوفية، وربما الفقهية. وأكثر من ذلك، نعثر لديه على إشارات قوية تنبئ بأنّه كان يتعامل مع الوحي بوصفه مفهوماً عاماً. من بين هذه الإشارات، التنبيه الذي وجّهته الشريعة للخاصة بوجوب «النظر التام في أصل الشريعة»(2)، وهي دعوى صريحة لتأسيسٍ

= مصرية، القاهرة، ط2، 1964م، ص132. الكشف، بيروت، 1998م، ص99.

(1) ابن رشد، أبو الوليد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق م. بويج، ط2، دار المشرق، بيروت، 1973م، ص9-10.

(2) «ونبّه [الأمر الغالب] الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة». فصل المقال، (م.س)، ف72، ص170.

برهانيّ (إبستمولوجي)، أو فلسفي، لفلسفة الدين؛ ذلك أنّ «النظر التام» هو النظر البرهاني، في مقابل «النظر الناقص»، الذي هو «النظر الجدلي»، الذي لا يتمخّض عنه سوى «علم الكلام»، الذي هو مجرد «دفاع» عن الدين بالعقل، لا تأمّل في حقيقته الذاتية.

ومع ذلك، لم يشأ أن يجعل هذا «النظر التام» مطبقاً على الشريعة بكيفية مطلقة؛ إذ لا يمكن أن تصبح أقوال الشريعة كلّها برهانية؛ لأنها تتوجه إلى الجميع؛ أي تخاطب الأصناف الثلاثة من الناس، الجمهور، والجدليين، والبرهانيين، باستعمال الطرق الثلاثة المشتركة (الخطابية، والجدلية، والبرهانية)؛ على خلاف الفلسفة، التي تتوجّه إلى فئة واحدة من الناس هي فئة أهل العلم البرهاني، ولذلك تتّسم أقوالها مبدئياً بالبرهانية.

ومن إشاراته، التي تدلّ على الطبيعة العامة للوحي؛ أي التي تصدق على وحي الأديان السماوية جميعها، أنّه كان يعدّ المعاد، وخلود النفس، والسعادة، والشقاء، والمعجزات، والنبوات، والقرابين، والصلوات، والأدعية، موضوعات عامة لكلّ الأديان، علماً بأنّ إنذارات الشرائع بها (بقاء النفس وتمثيلها لأحوال سعادة وشقاء الأنفس بعد الموت) كانت متفاوتةً من شريعة إلى أخرى[1].

(1) عن اتفاق الشرائع في الإخبار عن بقاء النفس، يقول: «ولمّا كان الوحي قد أنذر في الشرائع كلّها بأن النفس باقية... اتّفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس، وسمّوها السعادة الأخيرة، والشقاء الأخير. ولمّا كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال، وكان مقدار ما يُدرَك =

ومن تلك الإشارات، أيضاً، ما كان يقوله عن موقف الفلاسفة من الشرائع: «إنهم أشدّ الناس تعظيماً لها، وإيماناً بها، والسبب في ذلك أنّهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس، الذي به وجود الإنسان، بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به، ذلك أنّها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية، والصنائع العملية، ذلك أنّهم يرون أنّ الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية، ولا حياة له في هذه الدار، ولا في الدار الآخرة، إلا بالفضائل النظرية، وأنّه لا واحد من هذين يتمّ، ولا يبلغ إليه، إلا بالفضائل الخُلقية، وأنّ الفضائل الخلقية لا تتمكّن إلا بمعرفة الله -تعالى- وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة، مثل القرابين، والصلوات، والأدعية، وما يشبه ذلك من الأقاويل، التي تُقال في الثناء على الله -تعالى- وعلى الملائكة، والنبيين، ويرون، بالجملة، أنّ الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية، التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع، ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع، وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر»[1].

= بالوحي منها يختلف في حقّ نبيّ نبيّ لتفاوتهم في هذا المعنى، أعني في الوحي، اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال، التي تكون لأنفس السعداء، بعد الموت لأنفس الأشقياء». الكشف، ص201. ويكرّر: «فالشرائع كلّها -كما قلنا- متفقة على أنّ للنفوس، من بعد الموت، أحوالاً من السعادة أو الشقاء، ويختلفون في تمثيل هذه الأحوال، وتفهيم وجودها للناس». الكشف، ص202.

(1) تهافت التهافت، ص581.

2- مفهوم النبوة لدى ابن رشد:

من بين موضوعات فلسفة الدين، التي تطرّق إليها ابن رشد في كتبه الدينية، موضوع النبوة؛ أي: كيف نثق في أنّ الذي يدّعي الرسالة نبيّ حقاً، وليس بكاذب في دعواه؟[1]

يقدم ابن رشد ثلاثة دلائل على وجود النبوة؛ ففي البداية يعرض علينا دليلين متلازمين هما: «الإعلام بالغيوب، ووضع الشرائع الموافقة للحق، والمفيدة في الأعمال، ما فيه سعادة جميع الخلق»[2]؛ ذلك أنّ إنذارهم بوجود الأشياء، قبل وقوعها، وأمرهم بأفعال ونهيهم عن أخرى، هي «من العلوم، التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تُدرَك بتعلم»[3]، وهذا دليل على أنّها تكون عن وحي.

بالإضافة إلى دليلي الإنذار بالغيب، والإتيان بالشرائع النظرية

(1) انظر: الكشف، ص173.

(2) تهافت التهافت، ص516.

(3) «فإن قيل من أين يُعلم الأصل الأول، وهو أنّ ههنا صنفاً من الناس يضعون الشرائع للناس بوحي من الله؟ وكذلك من أين يُعلَم الأصل الثاني، وهو أن ما تضمّن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحي من الله؟ قيل: أما الأصل الأول، فيُعلم بما ينذرون به من وجود الأشياء، التي لم توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها، وفي الوقت الذي أنذروا، وبما يأمرون به من الأفعال، وينبهون عليه من العلوم، التي ليست تشبه المعارف والأعمال، التي تدرَك بتعلم. وذلك أنّ الخارق للمعتاد، إذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع، دلّ على أنّ وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحي من الله، وهو المسمى نبوة». الكشف، ص180-181.

والعملية، يقدّم ابن رشد دليلاً ثالثاً هو المعجزة، وهي أن «يكون تصديق النبي أن يأتي بخارق هو ممتنع على الإنسان، ممكن في نفسه»[1]، غير أنّه يميّز بين نوعين من المُعجِز: المعجِز البراني، والمعجز الأهلي والمناسب[2]؛ المعجز الأول هو الذي حصل على يد الأنبياء قبل الإسلام، والذي كان «خارقاً من طريق السماع، كانقلاب العصا حية». أمّا نبي الإسلام، فقد انفرد بمعجزة كتاب الله العزيز، الذي هو مُعجِز «بطريق الحس والاعتبار لكلّ إنسان وُجد، ويوجد، إلى يوم القيامة، وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات»[3]. وإعجاز القرآن آتٍ من نظمه

(1) تهافت التهافت، ص514.

(2) عن نوعي المعجزة، يقول: «وبالجملة، متى وُضع أنّ الرسل موجودون، وأنّ الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم، كان المعجز دليلاً على تصديق النبي. أعني المعجز البراني، الذي لا يناسب الصفة التي بها سُمّيَ النبي نبياً. ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المُعجز البراني هو طريق الجمهور فحسب. والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء. فإنّ تلك الشكوك والاعتراضات، التي وجهناها على المعجز البراني، ليس يشعر بها الجمهور. لكنّ الشرع إذا تُؤمّل وُجد أنّه إنما اعتمد المعجز الأهلي والمناسب، لا المعجز البراني». الكشف، ص185.

(3) عن خصائص الإعجاز القرآني، يقول: «وليس يحتاج في ذلك أن يضع أنّ الأمور الممتنعة في العقل، ممكنة في حقّ الأنبياء. وإذا تأملت المعجزات، التي صحّ وجودها، وجدتها من هذا الجنس، وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز، الذي لم يكن كونه خارقاً من طريق السماع، كانقلاب العصا حية، وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحسّ والاعتبار لكلّ إنسان وُجِدَ ويوجد إلى يوم القيامة. وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر =

الخارج عن النظم، الذي يكون بفكر يدلّ على معجزته. وقد عدّ معجزة القرآن قطعية الدلالة، في حين لا تتجاوز معجزات الأنبياء السابقين حدّ الإقناع بالنسبة إلى الجمهور، إذا جاءت منفردة[1].

ويلخص الدلائل الثلاثة على النبوة في أنّ «أحدها أن يعلم أنّ الشرائع، التي تضمنها من العلم والعمل، ليست ممّا يمكن أن يُكتسب بتعلم، بل بوحي، والثاني ما تضمّن من الإعلام بالغيوب، والثالث من نظمه، الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية...»[2]. وهناك دليل رابع على النبوة يتّسم بالقطعية، لكن ليس

= المعجزات، فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة». تهافت التهافت، ص516.

(1) عن قطعية الإعجاز القرآني، يقول: «وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فقد تبين لك أنّ دلالة القرآن على نبوته ﷺ ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى، وإبراء الأكمه والأبرص، فإنّ تلك -وإن كانت أفعالاً لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور- ليست تدلّ دلالة قطعية إذا انفردت؛ إذ كانت ليست فعلاً من أفعال الصفة التي بها سُمّي النبي نبياً. وأمّا القرآن، فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب. ومثال ذلك... لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعاً، ومن طريق الأولى والأحرى». الكشف، (م.س)، ص184-185؛ «ولمّا وُجدت هذه كلّها في الكتاب العزيز على أتمّ ما يمكن، عُلم أنّ ذلك بوحي من عند الله، وأنّه كلامه ألقاه على لسان نبيه». الكشف، ص182.

(2) الكشف، ص181؛ ويضيف: «وقد يَعرف ذلك على اليقين مَن زاول العلوم، ولاسيما وضْع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد». الكشف، ص182.

من باب العقل، وإنّما من باب النقل، هو نقل خبر النبوة بالتواتر[1]؛ لأنّ الإجماع على حصول مثل هذا الخبر الاستثنائي والغريب لا يمكن إنكاره.

ولم يكن انتصاره لمعجزة القرآن، باعتبارها أفضل دلالة على صدق نبي الإسلام، يمنعه من الإشارة إلى «طريق الخواص في تصديق الأنبياء»[2]، والتي ذكر منها طريقين؛ طريق ربط الوحي والرؤيا بالخيال، وقد رفضه ابن رشد؛ لأنه لم يقل به سوى ابن سينا[3]؛ وطريقاً ثانياً سلكه القدماء من الفلاسفة يربط النبوة بالله، بتوسّط العقل الفعال، الذي تسمّيه الشريعة ملَكاً[4].

---

(1) «حتى نقل إلينا نقل تواتر». الكشف، ص181.

(2) تهافت التهافت، ص516.

(3) عن انتقاده لابن سينا في مسألة الوحي والرؤيا، يقول: «وأما ما يقوله في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحي، فهو شيء انفرد به ابن سينا، وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأي... ولم يكن معنى لإدخال مسألة الرؤيا والوحي في هذا الموضع، إلا أن يتطرق بذلك إلى كثرة المعاندة، وهو فعل سفسطائي لا جدلي». تهافت التهافت، ص500-501. «وأما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة، فلا أعلم أحداً قال به من القدماء إلا ابن سينا». تهافت التهافت، ص516. حول نظرية الرؤى عند ابن سينا، انظر مقالنا: «ابن سينا: الرؤى الطبيعية والغيبية بين المخيلة والعقل»، التقليد والتجديد في الفكر العلمي، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب، الرباط، 2003م، ص207-221. حول نظرية الخيال عند ابن سينا، انظر مقالنا: «الخيال بين الحسي والقدسي عند ابن سينا»، ضمن:
Proceedings of Avicenna International Colloquium (International Colloquium Bu-Ali Sina (Avicenna). August 2004).

(4) عن نظرية الأوائل في الوحي والرؤيا، يقول: «والذي يقول به القدماء =

ومهما يكن، فقد كان قاضي قرطبة يعد وجود الأنبياء «معلوماً بنفسه»؛ أي في مرتبة المقدّمة البديهية، التي لا تحتاج إلى برهان. وقد استعمل تشبيه فعل الطب، وهو الإبراء، للتدليل على ذلك[1]. غير أنّه تردّد فيما يخصّ فعل النبوة، فهو حيناً يكون بمعنى «وضع الشرائع»، وحيناً آخر يتجلّى في «القدرة على حمل الوحي»؛ ذلك أنّ «الصفة، التي استحقّ بها النبي أن يكون نبياً، التي هي الوحي»، ليس في قدرة أيّ واحد من الناس حملها، ومن ثَمَّ «مَن اقتدره الله على هذا الفعل الغريب، وخصه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثرهُ الله

= في أمر الوحي والرؤيا، إنّما هو عن الله تبارك وتعالى، بتوسط موجود روحاني ليس بجسم، وهو واهب العقل الإنساني عندهم، وهو الذي تسميه الحدث منهم العقل الفعال، ويُسمّى في الشريعة مَلَكاً». تهافت التهافت، ص516.

(1) عن دلالة القرآن على نبوته، يقول: «فكون القرآن دلالة على صدق نبوته -عليه السلام- ينبني على أصلين قد نبّه عليهما الكتاب العزيز: أحدهما أنّ الصنف، الذين يُسمّون رسلاً وأنبياء، معلوم وجودهم بنفسه، وأنّ هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله، لا بتعلّم إنساني. وذلك أنّه ليس ينكر وجودهم إلا من ينكر وجود الأمور المتواترة... والأصل الثاني أنّ كلّ من وُجد عنه هذا الفعل، الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله -تعالى- فهو نبي. وهذا الأصل، أيضاً، غير مشكوك فيه في الفطرة الإنسانية، فإنّه كما أنّ من المعلوم بنفسه أنّ فعل الطب هو الإبراء، وأنّ من وُجد منه الإبراء فهو طبيب، كذلك، أيضاً، من المعلوم بنفسه أنّ فعل الأنبياء -عليهم السلام- هو وضع الشرائع بوحي من الله، وأن من وُجد منه هذا الفعل فهو نبي». الكشف، ص179-180.

بوحيه»[1]. بعبارة أخرى: إنّ حمل صفة النبوة؛ أي حمل «هذا الفعل الغريب والاختصاص به»، الذي يقتضي من نفس الإنسان طاقة، أو اقتداراً استثنائياً، دليلٌ على أنّ الله اصطفاه من بين العالمين لكي يكون نبيّاً، ولذلك فإنّ ادعاءه النبوة صحيح.

3- أزمة الشريعة، أسبابها وكيفية الخروج منها:

3-1- تشخيص أزمة الشريعة:

بعد أن أجبنا عن السؤال الأول المتعلق بوجود فلسفة الدين بإثبات بوادر لها في فلسفة ابن رشد على مستوى المتن والتفكير، وإثبات طبيعتها البينية، ننتقل إلى النظر في موضوع هذه الفلسفة.

كانت نقطة انطلاق ابن رشد للتفكير في الدين[2] تاريخيةً، وليست مطلقة، وهي شعوره بأزمة شاملة كان يعاني منها الإسلام في زمن الموحدين؛ زمن القرن الثاني عشر الميلادي. بعبارة أخرى، لم يكن ابن رشد ينظر إلى الدين بما هو دين؛ أي إلى ماهيّته العامة، التي تصدق على كلّ الأديان على السواء، وإنما

(1) عن اشتراط قبول الوحي نفساً قوية، يقول: «وكذلك وجه الارتباط، الذي بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة، والصفة التي استحقّ بها النبي أن يكون نبياً، التي هي الوحي. ومن هذه الصفة ما يقع في النفس أن مَن اقتدره الله على هذا الفعل الغريب، وخصّه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه». الكشف، ص185.

(2) كان ابن رشد يستعمل، في الأغلب، اسم الشرع أو الشريعة، واسم الملة أحياناً، ولا يستعمل اسم الدين.

كان ينظر إلى الدين من حيث هو تديّن؛ أي من حيث هو تجسيد تاريخي لدين معين تخترمه أزمة عميقة في زمنه، هو الدين الإسلامي. ويمكن قول الشيء نفسه بالنسبة إلى الفلسفة، التي حرّكت أزمتُها، جرّاء التأويلات الفاسدة التي تعرّضت لها، أبا الوليد للكتابة فيها، وكأنّ الإنسان لا يمكنه أن يكتب في أمرٍ ما إلا متى شعر بأزمة حادّة تفرض عليه البحث عن مخرج لها.

تعود أزمة الشرع -في نظره- إلى أسباب دلالية، وإشكالية، ومنهجية، أفضت إلى «تغيير»؛ أي إفساد، ما يسميه «الشريعة الأولى»، وخلق أجواءٍ من الحيرة، والتوتر، والشنآن، والتباغض، والحروب، وتمزيق الشرع، وتفريق الناس، وتبادل تهم التبديع والتكفير بين الفرق الكلامية المتصارعة[1]. وبصفة عامة، ترجع أزمة الشريعة إلى أمرين؛ من جهة اضطراب في المعنى، ومن جهة ثانية الخروج عن مقصد الشرع. وبسبب هذا الإخلال المزدوج، الدلالي والمقاصدي، حدث الاختلاف في

(1) عن انعكاسات التأويل الضارة، يقول: «ومن قِبل التأويلات والظن بأنها ممّا يجب أن يصرّح بها في الشرع للجميع، نشأت فرق الإسلام، حتى كفّر بعضهم بعضاً، ولاسيما الفاسدة منها. فأوّلت المعتزلة آيات كثيرة، وأحاديث كثيرة، وصرّحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانت أقل تأويلاً، فأوقعوا الناس، من قبل ذلك، في شنآن، وتباغض، وحروب، ومزقوا الشرع، وفرقوا الناس كلّ التفريق». فصل المقال، ف64، ص162-163. وعن التغيير الذي حصل في الشريعة، يقول: «فهذا مقدار ما عرض من التغيير في هذه الشريعة». الكشف، ص171.

التأويل، ونشأت الفرق الضالة، التي تدّعي كلّ واحدة منها أنّها هي التي تمثل «الشريعة الأولى»، وأنّ مَن خالفها إمّا مبتدع وإما كافر[1]. الأمر يشبه أن يكون اعتقاداً في أنّ «الشريعة الأولى»[2] كَمُل الحقّ عندها، وأنها تكفي نفسها بنفسها، لاسيما بالنسبة إلى الأغلبية من الناس. هكذا، أضحت التجربة الزمنية والتاريخية للصدر الأول تعبّر عن حقيقة التديّن المطلقة في الإسلام، أو قُل: إنها تشكل معيار كلّ تدين لاحق عليه.

كان ابن رشد دائمَ الرجوع إلى سلطة هذا الزمن لتبرير شرعية

(1) عن نتائج الاضطراب في المعنى، يقول: «فإن الناس قد اضطربوا في المعنى كلّ الاضطراب في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة، وأصناف مختلفة، كلّ واحد منهم يرى أنّه على الشريعة الأولى، وأنّ من خالفه إمّا مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال، وهذا كلّه عدول عن مقصد الشارع، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة». مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص133. الكشف، بيروت، 1998م، ص100.

(2) عن الشريعة الأولى، يقول: «حتى حدثت فرق ضالة، وأصناف مختلفة، كلّ واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأنّ من خالفه إمّا مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال». مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص133. الكشف، بيروت، 1998م، ص100؛ «وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزّلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنّها الشريعة الأولى، التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع. وإذا تؤمّلت جميعها، وتؤمّل مقصد الشرع، ظهر أن جلها أقاويل محدثة، وتأويلات مبتدعة». الكشف عن مناهج الأدلة، ص100.

بعض مواقفه، سواء تَعلّق الأمر بضرورة الاحتفاظ بظاهر النص، ومنع تأويله عن غير أهله، أم بإباحة تأويل بعضه للخاصة من أهل البرهان. ويرجع انتصاره للظاهر إلى قبوله السهل من لدن الجمهور، وإلى قدرته على تحريكهم، في حين أن التأويلات البرهانية والجدلية ليست قادرة على التأثير في الجمهور، ولا على تعبئتهم للقيام بالأعمال المطلوبة[1].

ونعود إلى أزمة الشريعة، التي كان عنوانها الأكبر عدم احترام ظاهر الشريعة، وتسلُّط مَن ليس من أهل التأويل على تأويله. لم يكن يقصد ابن رشد، بكلامه هذا، التأويل عامة، وإنما تأويلاً بعينه هو «التأويل الجدلي»، الذي عدّد له عيوباً مشهورة نذكّر هنا ببعضها؛ (1) أنه يؤوّل ما لا يَحتمل التأويل من الأقوال الشرعية، وهي الأقوال الظاهرة والبيِّنة بنفسها؛ بل إنّ التأويل الجدلي يبالغ حينما يعد التنزيلَ كلَّه آيات متشابهات قابلة للتأويل؛ (2) أنّ التأويل الكلامي كان تارةً يدافع عن الجمع بين الحكمة والشريعة، حينما يكون الفصل بينهما نافعاً لهما، وتارةً أخرى يثبت التعارض بينهما، حينما يكون الجمع بينهما حميداً لهما معاً. وكان أبو حامد الغزالي يمثّل نموذج هذا التخليط والتشويش في نظره؛ (3) تتصف طرق المتكلمين الجدلية الموجّهة إلى الجمهور

(1) «وبالجملة، أكثر التأويلات، التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع، إذا تؤمّلت وُجدت ليس يقوم عليها برهان، ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها، وعملهم عنها». الكشف عن مناهج الأدلة، ص149.

بالغموض، وطرقهم الموجهة إلى الخاصة بالنقص عن شرائط البرهان[1]؛ (4) تتميز طرقهم بالسفسطة؛ إذ «إنها تجحد كثيراً من الضروريات، مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية، والوسائط»[2]؛ (5) اختلاف المتكلمين في طرقهم، التي تقودهم

---

(1) عن طريق الشرع مقارنة بطريق الأشعرية، يقول: «فالطريق، التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل، ليس طريق الأشعرية، فإنا قد بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع، وهي الطرق البسيطة». الكشف، ص161. انتقاد المتكلمين: «وإن ما سقناه ليعرف ما توهّم القوم من هذه الأشياء أنّه برهان، فليس برهاناً، ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة، التي كلّف الله بها الجميع من عباده الإيمان به. فقد تبيّن لك من هذا أنّ هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية». الكشف، ص111.

(2) عن طبيعة طرق المتكلمين، يقول: «وزائداً إلى هذا كله، إنّ طرقهم، التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم، ليسوا فيها مع الجمهور، ولا مع الخواص. أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأما مع الخواص، فلكونها إذا تؤمّلت وُجِدت ناقصة عن شرائط البرهان، وذلك يقف عليه بأدنى تأمّل من عرف شرائط البرهان؛ بل كثير من الأصول، التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سفسطائية». فصل المقال، ف65، ص164؛ ويقول منتقداً أهل الكلام: «وليس يوجد هذا في الآراء الشرعية؛ بل فيما سبق للإنسان من العلوم في أوّل تعلمه، كما نرى قد عرض لكثير من الفتيان، الذين سبق لهم، في أول تعلمهم، العلم المسمّى عندنا علم الكلام، فإنّه لمّا كان هذا العلم يُقصَد به نصرة آراء قد اعتقد فيها أنّها صحاح، عرض لهم أن ينصروها بأيّ نوع من أنواع الأقاويل اتّفق، سفسطائية كانت - =

إلى جدالات عقيمة، وإلى تكفير كلّ فرقة الفرقةَ المخالفة في طريقة معرفتهم لوجود الباريء[1]؛ (6) كما استنكر ابن رشد وقوع أهل الجدل في خطأ شنيع هو اعتقادهم بأنّ «الطريق، التي دعا إليها الشرع، واحدة»، فأخطؤوا مقصد الشارع، وضلّوا وأضلّوا»[2]؛ (7) جهل أهل الجدل «بطرق التصديق المشتركة للجميع»[3]؛ (8) وأفدح ما في أخطاء المتأولين من أهل الكلام،

= جاحدة للمبادئ الأول- أم جدلية، أو خطبية، أو شعرية. وصارت هذه الأقاويل، عند من نشأ على سماعها، من الأمور المعروفة بأنفسها، مثل إنكارهم وجود الطبائع والقوى، ورفع الضروريات الموجودة في طبيعة الإنسان، وجعلها كلها من باب الممكن، وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة، وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب؛ لأنّ كثيراً من الشرائع تضع أنّ ههنا أسباباً عالمة بأمور لا نهاية لها، وأنها تصدر عنها أمور لانهاية لوجودها». ابن رشد، أبو الوليد، تفسير ما بعد الطبيعة، (م.س)، ص43-44.

(1) عن التراشق بالتكفير، يقول: «ولقد بلغ تعدي نُظّارهم في هذا المعنى على المسلمين أنّ فرقة من الأشعرية كفّرت من ليس يعرف وجود الباريء -سبحانه- بالطرق، التي وضعوها لمعرفته في كتبهم، وهم الكافرون والضالون بالحقيقة». فصل المقال، ف66، ص166-168.

(2) عن اختلاف طرق المتكلمين، يقول: «ومن هنا اختلفوا: فقال قوم: أول الواجبات النظر، وقال قوم: الإيمان، أعني من قبل أنهم لم يعرفوا أيّ الطرق هي الطرق المشتركة للجميع، التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس، وظنّوا أنّ ذلك طريق واحد، فأخطؤوا مقصد الشارع، وضلوا، وأضلّوا». فصل المقال، ف66، ص166-168.

(3) عن الطرق المشتركة الموجودة في الكتاب العزيز، يقول: «فإن قيل: فإذا لم تكن هذه الطرق، التي سلكتها الأشعرية، ولا غيرهم من أهل النظر، هي الطرق المشتركة، التي قصد الشارع تعليم الجمهور بها، =

وحتى أهل الذوق من الصوفيين، «تصريحهم في الشرع بما لم يأذن به الله»، فأثاروا شُبهاً في الإسلام لم تكن موجودة، كالقول «إنه -سبحانه- مريد بإرادة حادثة ولا قديمة»[1]؛ (9) ومن جراء ذلك، يُفضي «التأويل الجدلي» إلى نشر بدع كثيرة في الشريعة تخلق الحيرة، وتثير الشك، وتبعد المؤمنين عن إيمانهم الفطري الصحيح. وبهذا النحو كان رأيهم «مضاداً للشريعة والحكمة»[2]. والنتيجة هي أنّ المتكلمين من الأشاعرة في هذه الأشياء «لا هُم... اتّبعوا ظواهر االشرع، فكانوا مِمّن سعادته ونجاته باتباع الظاهر، ولا هم، أيضاً، لحقوا بمرتبة أهل اليقين، فكانوا ممّن سعادتُه في علوم اليقين، ولذلك ليسوا من العلماء، ولا من

= وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها، فأيّ الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه؟ قلنا: هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فحسب. فإنّ الكتاب العزيز إذا تؤمّل وُجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس، وهذه هي الطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس، والخاصة. وإذا تؤمّل الأمر، ظهر أنّه ليس يُلفَى طرق مشتركة لتعليم أكثر الناس، والخاصة أفضل من الطرق المذكورة فيه». فصل المقال، ف67، ص168.

(1) عن مسؤولية علماء الكلام في إثارة الشبهات، يقول: «فهذه الشُّبَه كلّها إنّما أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يأذن به الله: فإنه ليس في الشرع أنه -سبحانه- مريد بإرادة حادثة ولا قديمة... وسبب ذلك العصبية والمحبة، وقد يكون الاعتياد لأمثال هذه الأقاويل سبباً للانخلاع عن المعقولات، كما نرى، يَعرض للذين مهروا بطريق الأشعرية، وارتاضوا بها منذ الصبا، فهؤلاء -لا شكّ- محجوبون بحجاب العادة والمنشأ». الكشف، ص173.

(2) المصدر نفسه، ص169.

جمهور المؤمنين المصدّقين، وإنّما هم من الذين في قلوبهم زَيْغ، وفي قلوبهم مرض، فإنّهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم»[1]. وهذا ما جعل «الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله -سبحانه- ليست طرقاً نظرية يقينية، ولا طرقاً شرعيّة يقينية»[2]؛ أي «ليست تصلح للعلماء ولا للجمهور»[3]. لكن مَن هو هذا الجمهور؟

يتركّب مفهوم الجمهور، لدى أبي الوليد، من عناصر متعدّدة ومختلفة، وربما متحوّلة؛ فالجمهور، من جهة، هو مَن ليست له القدرة على العناية بالصنائع البرهانية، التي تسمح بالوقوف على الحقّ بنفسه، بحكم اقتضائها الفطرة الفائقة، والوقت الطويل، وهو ما لا يتيسّر للجمهور[4]؛ بل أكثر من ذلك، ليس للجمهور القدرة حتى على تعلّم الصناعة الجدلية، التي يمتهنها علماء الكلام، وذلك بسبب غموضها، وصعوبتها، وامتهانها إثارة

(1) المصدر نفسه، ص173.

(2) المصدر نفسه، ص116.

(3) المصدر نفسه، ص105.

(4) يعرّف الجمهور قائلاً: «وأعني، ههنا، بالجمهور كلّ من لم يُعنَ بالصنائع البرهانية. وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أم لم تحصل له، فإنّه ليس في قوّة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة؛ إذ أغنى مراتب صناعة الكلام: أن يكون حكمة جدلية، لا برهانية. وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحقّ في هذا. فقد تبيّن من هذا القول القدرُ، الذي صُرّح به للجمهور من المعرفة في هذا، والطرق التي سُلِكت بهم في ذلك». المصدر نفسه، ص135-136.

الشبهات والشكوك، التي لا قِبَل للجمهور بها. كما أنّ مدارك الجمهور لا تستطيع أن تتجاوز عتبة التخيل؛ لأنهم «يرون أنّ الموجود هو المتخيَّل والمحسوس، وأنّ ما ليس بمتخيَّل، ولا بمحسوس، فهو عدم. فإن قيل لهم إنّ ههنا موجوداً ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدوم»[1]. واختلاط عقل الجمهور بالتخيّل هو سبب تحريم الإفصاح لهم بالمعرفة البرهانية، أو الجدلية. والعنصر الأخير، الذي يدخل في تعريف الجمهور، أنّهم: «لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى، ولاسيما متى تُركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع»[2]. والغاية من إثارة الانتباه إلى خصائص الجمهور منعُه من ممارسة التأويل، أو الاطلاع على النتائج، التي تَوصَّل إليها أهل البرهان وأهل الجدل معاً. لكنّ تعامل ابن رشد مع الجمهور، بهذه الكيفية، لم يكن يعني أنّه كان يريد إبقاءه في حضيض المقلدين؛ بل إنّه كان يسعى إلى الارتقاء به، فيكون طريقه «طريقاً وسطاً ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحطّ عن تشغيب المتكلمين»[3].

3-2- حلّ أزمة الشريعة:

الخروج من الأزمة الدلالية للشريعة -في نظر ابن رشد- يتمثل في وضع الحدود لفعل التأويل، ووضع هذه الحدود يتمّ

(1) المصدر نفسه، ص139.

(2) المصدر نفسه، ص148.

(3) فصل المقال، ف72، ص170.

بالإجابة عن ثلاثة أسئلة: مَن له الحقّ في التأويل؟ وما حدود التأويل؟ وهل يجوز إفشاء التأويلات البرهانية والجدلية بين جميع المسلمين[1]؟

1- بصدّد المسألة الأولى المتصلة بمَن له الحقّ في التأويل، يقرّر ابن رشد أن واجب «التأويل البرهاني» هو حقّ على أهل البرهان الراسخين في العلم؛ أي ينبغي الاعتراف بحقهم في نقل المثالات والظواهر إلى معانٍ عقلية، واعتبار كلّ منع «للتأويل البرهاني» على أهله ظلماً كبيراً في حقّ الحكمة والشريعة معاً؛ بل إنّه يذهب إلى أنّ وجود الآيات المتشابهات في الكتاب العزيز هو من أجل تنبيه أهل الحق من العلماء، لكي يمارسوا التأويل البرهاني. هذا علاوةً على وجود تنبيهات إلى كثير من المعاني البرهانية نفسها. أمّا فيما يخصّ «التأويل الجدلي»، فيجب تفاديه قدر الإمكان؛ لأنّ مضاره أكثر من منافعه، بسبب التماسه طرقاً معقدة وطويلة لفهم الشريعة، وتأويلها؛ ولأن أقاويل أهله «أقاويل متضادّة شديدة التعاند، وليس في قوّة صناعة الكلام تخليص الحقّ منها، وإنّما ذلك لصناعة البرهان»[2].

(1) للتوسع في مسألة التأويل، انظر: «أحكام التأويل وأخلاقياته عند ابن رشد»، ضمن كتابنا: مع ابن رشد، دار توبقال، الدار البيضاء، 2006م، ص119-142. وانظر أيضاً: «البرهان والتمثيل عند ابن رشد»، ضمن الكتاب نفسه، ص91-108.

(2) الكشف، ص105.

2-المسألة الثانية المتصلة بحدود التأويل، يقرّر ابن رشد أنّه إذا كان لأهل البرهان الحق في أن يؤوّلوا ما تشابه، وما تناقض من الآيات والأحاديث، فإنّه لا يحقّ لهم تأويل الآيات والأحاديث، التي تتفق الطرق المشتركة للجميع (الخطابية، والجدلية، والبرهانية) في الوصول إلى معناها. بهذه الجهة، ليس الدين هو المحدود بالعقل، كما هو الأمر عند كانط؛ بل العقل هو المحدود بظاهر الدين، الذي لا خلاف، ولا اختلاف فيه.

3-أما بصدد المسألة الثالثة المتصلة بحقّ الإفصاح عن التأويلات، فقد قرّر ابن رشد منع إفشائها بين الجمهور، سواء كانت تأويلات برهانية أم جدلية؛ بل ذهب إلى حدّ الحكم على كلّ من أفصح عنها بالكافر، بمن فيهم الغزالي. ولذلك ينبغي ترك الجمهور يعتقد في ظاهر مبادئ الشريعة المعبّر عنها بالأمثال والأشباه؛ أي تركه يعتقد من خلال الخيال، لا من خلال العقل.

نخلص ممّا سبق إلى أن الهدف من كتبه الثلاثة **(فصل المقال)**، و**(الكشف عن مناهج الأدلة)**، و**(تهافت التهافت)**، إخراجُ الإسلام من أزمته، التي هي أزمة دلالات وإشكالات؛ أي أزمة سوء فهم ومعرفة من جهة، وأزمة سوء تواصل بين فرق الإسلام المختلفة، وسوء تفاهم بين إيمان الجمهور وإيمان الخاصة من جهة أخرى. بيد أنّ الجزء الأهم من حلّه لأزمة الإسلام في عهده هو القول بأطروحة الإيمان المزدوج، فما هي ملامح هذا الإيمان المزدوج؟

3-3- الإيمان المزدوج: الإيمان البرهاني والإيمان التمثيلي:

عالج ابن رشد أزمة الدين بتقسيم الإيمان إلى إيمان العامة، وهو الإيمان بالظاهر وبالأمثال، و«إيمان الخاصة، وهو الإيمان الباطن العقلي؛ أي الإيمان بالشيء نفسه لا بمثاله. ويمكن أن نضيف إليهما إيماناً ثالثاً هو إيمان «أهل الجدل» من المتكلّمين والصوفيين، الذي لا هو إيمان الظاهر، ولا هو إيمان العقل البرهاني.

وقد رَفع ابن رشد إيمان «أهل العلم» إلى مرتبة الإيمان الأتم؛ لأنه قائم على العلم البرهاني، وهو التصديق بالحقيقة: «والله -تعالى- قد أخبر أنّ لها تأويلاً هو الحقيقة، والبرهان لا يكون إلا على الحقيقة»[1]، ولذلك مَن يمنع العلماء من استعمال

(1) عن ضرورة عدم الإفصاح بالتأويلات للجمهور، يقول: «وقد تبين من قولنا... أن ههنا تأويلات يجب ألّا يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل، وهم الراسخون في العلم... لأنّه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم. وقد وصفهم الله بأنهم «المؤمنون به»، وهذا إنّما يُحمَل على الإيمان الذي يكون من قِبَل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل. فإنّ «غير أهل العلم» من المؤمنين هم أهل الإيمان به لا من قِبَل البرهان. فإن كان هذا الإيمان، الذي وصف الله به العلماء، خاصاً بهم، فيجب أن يكون بالبرهان، وإن كان بالبرهان، فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل، لأنّ الله -تعالى- قد أخبر أن لها تأويلاً هو الحقيقة، والبرهان لا يكون إلا على الحقيقة». فصل المقال، ف28، ص126-128.

الأدلة العقلية هو مُقصِّر في مقصود الشرع، ومُقترِف لظلم كبير في حقّ الشريعة والحكمة معاً[1].

أما العامة، فيصلون إلى إيمانهم عبر الطريق الشرعي الملائم لكفاءاتهم الذهنية؛ لأنّه طريق سهل يكتفي باستعمال الأمثال، والقصص، والرموز لتقديم المعرفة الشرعية. وهذا القدر من المعرفة[2] كافٍ لحصول اليقين لديهم، ويعفيهم من سلوك طريق «التأويل الجدلي» العويص والغامض، أو طريق «التأويل

---

(1) عن التقصير في مقصد الشرع عند منع استعمال الأدلة العقلية، يقول: «وهذه الفرقة الضالة [الحشوية]، الظاهر من أمرها أنّها مقصّرة عن مقصود الشرع في الطريق، التي نصبها للجميع، مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى، ودعاهم من قِبَلها إلى الإقرار به. وذلك... أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباريء سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله -تبارك وتعالى-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾ [البَقَرَة: 21]». الكشف عن مناهج الأدلة، ص102.

(2) عن اهتمامه بالقدر والمقدار؛ أي الحد الأدنى، الذي ينبغي أن يكشفه الشرع للجميع، الذي إذا زيد فيه، أو نقص عنه، لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع قال: «وإذ تقرر من هذا المناهج التي سلكها الشرع في تعلم الناس، أولاً، وجود الخالق سبحانه، والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانياً، والتي سلكها، ثالثاً، في معرفة صفاته، والقدر الذي صرّح به من ذلك في جنس من هذه الأجناس، وهو القدر الذي [إذا] زيد فيه، أو نقص، أو حرّف، أو أُوّل، لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع، فقد بقي علينا أن نعرّف، أيضاً، الطرقَ التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق -سبحانه- عن النقائص، ومقدار ما صرّح به من ذلك، والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار. ثم نذكر، بعد ذلك، الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله، والقدر الذي سلك بهم من ذلك». المصدر نفسه، ص136.

البرهاني»، الذي يتطلب فطرة فائقة، وجهداً متواصلاً. وهذه هي الحكمة في عدول الشرع عن التصريح بحقيقة الذات الإلهية، وصفاتها، ولجوئه إلى التشبيه الذي يُقرّب تلك الصفات من الموجودات المحسوسة، وإن كان لا يجانسها[1].

لكن، على الرغم من تقابل رؤيتي الإيمان، العامي والبرهاني، توجد بينهما نقاط مشتركة. فالإيمان بالظاهر التمثيلي للشريعة، وإن كان يمنع كلّ محاولة للتأويل، والإيمان بالباطن العقلي، وإن كان يحثّ أصحابه على ضرورة إخراج الأقوال الشرعية من لباسها التمثيلي، والكشف عن جوهرها العقلي، فإنّ لهما معتقدات مشتركة بينهما ينبغي التسليم بظاهرها، واستثناؤها من التأويل، وهي تلك الأقاويل، التي، بسبب وضوحها الذاتي، تتضافر الطرق الثلاث (الخطابية والجدلية والبرهانية) على التسليم بها، وهي أوائل الشريعة الثلاثة (وجود الله، ووجود النبوات، ووجود المعاد بسعادته وشقائه). وكلّ محاولة لتأويل هذه الأوائل المشتركة تُعرِّض المؤوّل للتكفير.

---

(1) عن خصوصية عقل الجمهور، يقول: «وهذا، أيضاً، لا يليق الإفصاح به للجمهور. وإنه لمّا كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل؛ بل ما لا يتخيلون هو عندهم عدم، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن، والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم، عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى، فوصفه -سبحانه- لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل، مثل ما وصفه به من السمع، والبصر، والوجه، وغير ذلك، مع تعريفهم أنّه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه». المصدر نفسه، ص157-158.

وممّا يضفي أهمية أكبر على هذه الطرق مشتركةً، التصديقُ للجميع بأنّها وردت في الكتاب العزيز متسمةً بصفتي البساطة واليقين، وهما غاية المخاطبة مع الجمهور(1). وهذا ما حدا بابن رشد إلى القول: «ليس يدرك العقل، في هذه الأشياء، أكثر من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع»(2). وممّا يعزز وحدة

(1) عن الطرق المشتركة الموجودة في الكتاب العزيز، يقول: «فإن قيل: فإذا لم تكن هذه الطرق، التي سلكتها الأشعرية، ولا غيرهم من أهل النظر، هي الطرق المشتركة، التي قصد الشارع تعليم الجمهور بها، وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها، فأيّ الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه؟ قلنا: هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فحسب. فإنّ الكتاب العزيز إذا تؤمّل وُجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس، وهذه هي الطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة. وإذا تؤمّل الأمر ظهر أنّه ليس يُلفَى طرق مشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة أفضل من الطرق المذكورة فيه». فصل المقال، ف67، ص168. عن الطابع اليقيني والبسيط للطرق الشرعية، يقول: «وذلك أنّ الطرق الشرعية إذا تُؤمِّلت وُجدت في الأكثر قد جمعت وصفين: أحدهما أن تكون يقينية، والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأُول». الكشف عن مناهج الأدلة، ص116.

(2) «وهذه حال شريعتنا هذه التي هي الإسلام في تمثيل هذه الحال [المعاد]. ووردت عندنا، في الكتاب العزيز، أدلة مشتركة التصديق للجميع في إمكان هذه الأحوال؛ إذ ليس يدرك العقل، في هذه الأشياء، أكثر من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع، وهي كلها من باب قياس إمكان وجود المساوي على وجود مساويه، أعني خروجه للوجود، وقياس إمكان وجود الأقل والأصغر على خروج الأعظم والأكبر للوجود...». المصدر نفسه، ص202.

المضمون الدلالي والمعرفي بين معرفة الجمهور الدينية، ومعرفة الخواص الدينية العقلية، أنّ ابن رشد كان، أحياناً، يذهب إلى أنه ليس «عند العلماء والجمهور... في الشرع تشابه»[1]؛ أي أنهما لا يجدان المتشابه في أقوال الشرع. من جهة أخرى، وبسبب أنّ «الشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة»[2]، والفلسفة تقصد تعليم السعادة العقلية، فحسب، لبعض الناس، فقد وجب على أصحاب التعليم الخاص مشاركة إيمان التعليم العام، لاسيّما أن «علم الوحي رحمة لجميع هذه الأصناف»[3].

---

(1) الكشف عن مناهج الأدلة، ص148.

(2) «فهي [الشرائع] بالجملة، لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع، كانت واجبة عندهم؛ لأنّ الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية، وهو مَن شأنُه أن يتعلّم الحكمة، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة، ومع هذا، لا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور. ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتمّ وجوده، وتحصيل سعادته، بمشاركة الصنف العام، كان «التعليم العام» ضرورياً في وجود الصنف الخاص، وفي حياته. أما في وقت صباه ومنشئه، فلا يشك أحد في ذلك، وأمّا عند نقلته إلى ما يخصه، فمن ضرورة فضيلته ألا يستهين بما نشأ عليه، وأن يتأوّل لذلك أحسن تأويل، وأن يعلم أنّ المقصود بذلك التعليم هو ما يعمّ لا ما يخصّ، وأنه إن صرّح بشك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها، أو بتأويل أنّه مناقض للأنبياء -صلوات الله عليهم- وصاد عن سبيلهم، فإنّه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر، ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر». تهافت التهافت، ص582-583.

(3) المصدر نفسه، ص255-256.

بهذا النحو، يمكن القول: إن إيمان البرهانيين إيمان عادل ومنصف؛ أي يتكون من جزء يشترك فيه مع إيمان العامة، إيمان الظاهر التمثيلي، وجزء ينتمي إلى عالم الباطن البرهاني، وهذا لعمري تناول جدلي متوازن(1).

---

(1) عن الموقف العدل، أو الجمع بين الموقفين المتعارضين، هناك إشارات عدة في مناسبات متباينة، مثلاً «فإن قيل: فإذا كان الأمر هكذا، فكيف يُجمع بين هذا التعارض، الذي يوجد في المسموع وفي المعقول نفسه؟ قلنا: الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط، الذي هو الحق في هذه المسألة. وذلك أنه يظهر أنّ الله -تعالى وتبارك- قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب، التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتمّ بالأمرين جميعاً». الكشف، ص188. عن علاقة موقف الجمع بموقف التفريق، الذي تنشأ عنه الشكوك، يقول: «وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث التي يظن بها التعارض. وهي، إذا خصصت عموماتها بهذا المعنى، انتفى عنها التعارض. وبهذا، أيضاً، تنحل الشكوك التي قيلت في ذلك، أعني الحجج المتعارضة العقلية، أعني أن كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً، أعني بإرادتنا، وبالأسباب التي من خارج. فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق، لحقت الشكوك المتقدمة». الكشف، ص190. عن وجوب الجمع بين المتعارضات، يقول: «فإن قيل: فما تقول في الإضلال للعبيد، أهو جور أم عدل؟ وقد صرح الله، في غير ما آية من كتابه، أنه يضل ويهدي، مثل قوله تعالى: ﴿فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: 4]، ومثل قوله: ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السّجدَة: 13]، قلنا: هذه الآيات ليس يمكن أن تُحمل على ظاهرها، وذلك أنّ ههنا آيات كثيرة =

هكذا، يدافع ابن رشد عن وجود جوهر للدين لا يجوز المساس به في معناه، وفي مقصده، مع وجود هامش فيما وراء الجوهر، أو الأصول يُسمَح بتأويله التأويل الصحيح فحسب لأهل البرهان، وليس يسمح لأهل الجدل، من الأشاعرة والمعتزلة، أو لأهل الذوق والعرفان من الصوفية، بتأويله. إذاً، بهذا «الإيمان العام»، الذي يشترك فيه البرهاني، والجدلي، والخطابي، ضَمِن ابن رشد البُعد الكلي والشامل للإيمان، كما ضمن اتصال الإيمان الخاص بالإيمان العام.

والمفارقة السارية، في حلّ ابن رشد لأزمة الإسلام الدلالية والإشكالية، أنه أراد بناء وحدة متراصة للدين والإيمان، انطلاقاً من تقسيمه إلى نوعين من الإيمان، أو من المعرفة الدينية: إيمان

= تعارضها بظاهرها... وإذا كان هذا التعارض موجوداً، وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل». الكشف، ص195. «موافقة الحكمة للشريعة»، المصدر نفسه، ص153. «والحق هو الجمع بينهما»، المصدر نفسه، ص132. «وهذا بيّن عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه». الكشف عن مناهج الأدلة، ص117. الموقف العدل/ الحق/ في خلق القرآن «ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى، أعني لم يُفَصّل الأمر، قال: إن القرآن مخلوق. ومن نظر إلى المعنى، الذي يدل عليه اللفظ، قال: إنه غير مخلوق، والحق هو الجمع بينهما». المصدر نفسه، ص132. ويتجلى الموقف العدل: «فالأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام بإطلاق قائماً بالمتكلم، أنكرت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق. والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام بإطلاق، أنكرت كلام النفس. وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق، وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا». المصدر نفسه، ص133.

الجمهور، وإيمان الخاصة. فهل هذا الفرق بين هذين الإيمانين في النوع، أو في الدرجة؟

لاح مما قلناه سابقاً أن الفرق بين المعرفتين لا يعدو أن يكون فرقاً كمياً وليس فرقاً نوعياً. أعني أن معرفة الراسخين في العلم أكثرُ دقة، وأبعدُ عمقاً وتفصيلاً من معرفة العامة[1]. ومعنى الفرق الكمي أن العلماء لديهم «العلم بالمصنوعات»، ولذلك فهم «أعلم بالصانع، من جهة ما هو صانع»، بينما لا يعرف الجمهور «من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فحسب»[2].

والفرق بين العلماء والجمهور لا يتوقف عند المستوى العلمي؛ إذ يمتد الفرق إلى مقصود الشرع. فمقصوده في حقّ الجمهور هو العمل فحسب (العبادة والفضيلة)، ولذلك «ما كان

(1) عن الفرق بين معرفة العامة ومعرفة الخاصة، يقول: «وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل. أعني أن الجمهور يقتصرون، من معرفة العناية والاختراع، على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء، فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع... وإذا كان هذا هكذا، فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية، وهي التي جاءت بها الرسل، ونزلت بها الكتب. والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فحسب، بل من قِبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه». المصدر نفسه، ص122.

(2) «ولا شك في أن مَن حالُه من العلم بالمصنوعات هذه الحال، فهو أعلم بالصانع، من جهة ما هو صانع، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فحسب». المصدر نفسه، ص122.

أنفع في العمل فهو أجدر»[1]؛ بينما مقصوده في حق العلماء يجمع بين العلم والعمل معاً.

كان أبو الوليد يعد الشريعة بمقام دواء مركب، أو دواء أعظم يصلح للجميع أو للأكثرية من الناس، قدّمه طبيب ماهر لشفاء نفوس ذات مزاج عادي. بينما عدّ التأويل مرضاً، أو فعلاً شريراً يؤدي إلى إبطال فعل حفظ الصحة، وفعل إزالة المرض الطارئ على الشريعة معاً. فقد أدى تأويل الشريعة إلى تغيير بنية «الدواء الأعظم»، وإفساد مفعوله والمقصود منه مرات عدّة، بسبب الشك في مفعول أحد عناصر تركيبه؛ لأنه لم يوافق مزاجاً مريضاً نادراً بين الناس خرجت طبيعته عن الطبيعة المعتادة للناس[2]. ومن أجل تلافي فساد الشريعة، الذي حصل لها جراء التأويلات

(1) المصدر نفسه، ص149.

(2) عن الدواء الأعظم، انظر: المصدر نفسه، ص149-150. ينتهي من تحليله لمثال المركب الأعظم، قائلاً: «فلما طال الزمان بهذا المركب الأعظم، وسلط الناس التأويل على أدويته، وغيروها وبدلوها، عرض منه للناس أمراض شتى، حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس. وهذه هي حال هذه الفرق الحادثة في هذه الشريعة مع الشريعة؛ ذلك أنّ كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنّه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كلّ ممزق، وبعُد جداً عن موضعه الأول. ولما علم صاحب الشرع ﷺ أنّ مثل هذا يعرض -لا بد- في شريعته، قال: «ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة، كلّها في النار إلا واحدة»، يعني بالواحدة، التي سلكت ظاهر الشرع، ولم تؤوّله تأويلاً صرحت به للناس. وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة، في هذا =

الفاسدة، أو التي تفتقر إلى شرائط البرهان، وجب العودة إلى الصيغة الأصلية «للدواء الأعظم»؛ أي العودة إلى «الشريعة الأولى»، شريعة الظاهر بالنسبة إلى الجميع، جمهوراً وخاصةً، مع إباحة التأويل للخاصة، أو للراسخين في العلم، في بعض ظواهر الشريعة التي ينبهنا الشرع لتأويلها، ومنع التأويل لمن ليس هو من أهله.

خاتمة:

كانت الفلسفة، في زمن ابن رشد، تعيش تحت أكناف الدين، ولم تكن قادرة على الانفصال عنه. من هنا، نفهم لماذا لم تكن غايته من التعاطي مع مسألة الدين، إخضاع الإيمان لتحليل العقل؛ أي النظر إليه «بحسب الأمر في نفسه»، ونشر التصور الناجم عن هذا النظر بين الناس أجمعين، وإنما الدفاع عن «إيمان خاص» يَعتقد أنه كامل، بجانب «الإيمان العام». لقد كان يعتقد أنّ أهل الإيمان الخاص هم أفضل المؤمنين؛ لأنهم يعلمون الصانع بأفضل الصنائع، ويؤوّلون الشريعة بعقل محدود بها. فالزمن التأويلي لابن رشد لم يكن يسمح له بالنظر إلى الدين ضمن حدود العقل، وإنما نظر إلى العقل في حدود الدين.

وبخلاف أبي حامد الغزالي، الذي ألّف سلسلة من الكتب للدفاع عن تصور معيّن للدين، اختلطت فيه الشريعة الأولى بعلمَيْ

= الوقت، من الفساد العارض فيها من قبل التأويل، تبيّنت أنّ هذا المثال صحيح». المصدر نفسه، ص150.

الكلام والتصوف، دافع القاضي أبو الوليد بن رشد، في فلسفته الدينية، عن موقف مُنصف من الدين والفلسفة، ومن المنقول والمعقول، حيث دافع عن الدين، دون المسّ بحقوق الفلسفة باعتبارها فكراً حراً، وعن الفلسفة، دون الإخلال بحقوق الشرع، باعتباره إيماناً «بشريعة أولى».

أراد ابن رشد من مشروعه الإصلاحي إعادة بناء فهم الإسلام، بالتذكير بأنّ مناهج الوحي موافقة لمناهج العقل، وأنّ هذه «المناهج المشتركة التصديق» يمكن أن تفتح الطريق أمام فهم حقيقي للعقيدة، وأمام إيمان صادق، دون طمس لمكتسبات الإنسان في قراءة الطبيعة والوجود. فالغاية من الدين لديه أن يجعل الناس سعداء في الدنيا والآخرة، عن طريق المعرفة الدينية والمعرفة العلمية معاً. وهو -وإن كان حريصاً على ألّا يجعل الدين موضوع تساؤل ونقد وفهم في حدود العقل، وإنما جعله موضوع اتصال وموافقة مع الحكمة؛ أي ربط الفلسفة الأولى بالشريعة الأولى- استثمر كلّ طاقته النقدية في الكشف عن مثالب الكلام والتصوّف، سعياً منه لكي يبقى الإسلام شرعاً صافياً بعيداً عن تشقيقات المتكلمين، وشطحات الصوفيين، وكأنه أراد أن يفهمه في ذاته، لا في غيره. رفض أن يتحول الدين إلى علم كلامي، أو إلى عرفان صوفي، أراده أن يبقى ديناً فطرياً سليماً بالنسبة إلى مطلق الناس، وديناً منفتحاً على المعاني العلمية بالنسبة إلى أهل البرهان من تدخلات العقل والخيال. فالفهم العقلي ليس ضرورياً للإيمان بالنسبة إلى أهل الحق الفطري،

ولكنّه ضروري لأهل الحقّ العقلي. بهذا يكون مشروع أبي الوليد مضاداً لمشروع أبي حامد؛ لأنّ الأول دافع عن نجاة فرقتين، فرقة الجمهور، وفرقة الفلاسفة، بينما الثاني، في رأي الأول، كان متكلماً مع المتكلمين، وصوفياً مع المتصوفين، وفيلسوفاً مع الفلاسفة، فطمّ الوادي على القرى، وأشعل النار في كلّ مكان مرّ به.

لم يكن ابن رشد يرى حرجاً في أن تكون الثيولوجيا امتداداً للأنطولوجيا، ولكنه كان يرى حرجاً كبيراً في أن يكون علم الكلام، وعلم التصوف، امتداداً للشريعة. كما أنّه لم يكن يريد أن يجعل الشرع، أو علم الكلام والتصوف، يحلّ محلّ الثيولوجيا الفلسفية، أو أن يجعل هذه الأخيرة تابعة لوحي آتٍ من خارج الفلسفة، وإنّما كان يريد أن يحفظ لكلّ مجال استقلاله المعرفي.



المصادر والمراجع

- ابن رشد، أبو الوليد:
  - تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق م. بويج، دار المشرق، بيروت، ط2، 1973م.
  - تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط2، 1987م.
  - فصل المقال، تح مارك جوفروا.
  - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشُّبَه المزيفة والبدع المضلة، تحقيق مصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.
  - مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط2، 1964م.
- المصباحي، محمد:
  - «ابن سينا: الرؤى الطبيعية والغيبية بين المخيلة والعقل»،

التقليد والتجديد في الفكر العلمي، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب، الرباط، 2003م.

- حضور كتاب ما بعد الطبيعة في كتاب فصل المقال، ضمن: تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995م.
- «الخيال بين الحسي والقدسي عند ابن سينا»، ضمن: Proceedings of Avicenna International Colloquium (International Colloquium Bu-Ali Sina (Avicenna). August 2004).
- مع ابن رشد، دار توبقال، الدار البيضاء، 2006م.

